ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN—POLONIA

VOL. XXXII/XXXIII, 15 SECTIO G 1985/1986

Instytut Administracji i Prawa Publicznego UMCS
Zakład Teorii Organizacji i Kierownictwa

Roman TOKARCZYK

Filozofia polityczna Hanny Arendt

Политическая философия Ханны Арендт

The Political Philosophy of Hannah Arendt

ZARYS BIOGRAFII

Przyszła na świat w r. 1906 w Hanowerze w rodzinie żydowskiej. Po uzyskaniu elementarnego wykształcenia studiowała filozofię i teologię na czołowych niemieckich uniwersytetach w Marburgu, Freiburgu i Heidelbergu. Do jej wybitnych nauczycieli akademickich należeli Martin Heidegger i Karl Jaspers — znani szeroko współtwórcy egzystencjalizmu.[1]

Zagrożona hitlerowskim antysemityzmem, wyemigrowała w r. 1933 do Francji, gdzie przebywała do r. 1940. W tym samym roku poślubiła żydowskiego filozofa, Heinricha Bluechera, i oboje osiedlili się w Stanach Zjednoczonych. Tam też w r. 1951 uzyskała obywatelstwo amerykańskie i rozwinęła swoją filozofię polityczną.

---

[1] Informacje o życiu i filozofii politycznej Hannah Arendt znajdują się w różnych *Who Is Who*, informatorach i przewodnikach. Do ważniejszych obszerniejszych opracowań na ten temat należą m. in.: N. K. O'Sullivan: *Politics, Totalitarianism and Freedom, The Political Thought of Hannah Arendt*, „Political Studies", vol. XXI, 1973, nr 2; H. Jones: *Hannah Arendt*, „Partisan Review", vol. XLIII, 1976, nr 1; L. A. Cooper: *Hannah Arendt's Political Philosophy, An Interpretation*, „Review of Politics", vol. XXXVIII, 1976, nr 2; M. Canovan: *The Political Thought of Hannah Arendt*, London 1977; E. Vollrath: *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, „Social Research", vol. XLIV, 1977, nr 1; G. Kateb: *Freedom and Wordliness in the Thought of Hannah Arendt*, „Political Theory", vol. V, 1977, nr 2; M. Jay: *Hannah Arendt, Opposing Views*, „Partisan Review", vol. XLVI, 1978, nr 3; H. Buczyńska-Garewicz: *O Hannie Arendt*, „Znak", vol. XXXIII, 1981, nr 9.

Rozpoczęła działalność pisarską od artykułów filozoficznych publikowanych w periodyku „Partisan Review" i mniej znanych czasopismach żydowskich. W okresie późniejszym pisała w wielu periodykach amerykańskich i niemieckich.[2] Wielki rozgłos przyniosła jej już pierwsza książka *The Origins of Totalitarism* (1951). Główna teza książki, polegająca na przypisywaniu cech totalitaryzmu nie tylko faszyzmowi, ale i komunizmowi, zaciążyła na całej dalszej twórczości autorki, otwarła jej też drogę do błyskotliwej kariery akademickiej.

Od r. 1955 wykładała filozofię polityczną na kilku przodujących uniwersytetach amerykańskich — w Nowym Jorku, Princeton, Chicago. Była członkinią sławnych towarzystw naukowych. Została przyjęta do tyleż prestiżowej, co snobistycznej, American Academy of Arts and Sciences. Obdarzono ją wieloma nagrodami i wyróżnieniami. Cieszyła się sławą autorytetu w zakresie teoretycznych i politologicznych spraw polityki.[3]

Dzięki swym dziełom, a zwłaszcza książce *The Human Condition* (1958), zaliczona została do kręgu najwybitniejszych myślicieli politycznych Zachodu tworzących po drugiej wojnie światowej. Analizując w tej książce zmienne koleje losu człowieka, od czasów starożytnych aż do czasów współczesnych, nawiązała do idei Arystotelesa. Podobnie jak Stagiryta, dostrzegła szanse samorealizacji człowieka w działalności politycznej, sprawowanej w odpowiednio zorganizowanej społeczności, zbliżonej do wzoru greckiej *polis*.[4]

Była prorokiem wszechświatowej rewolucji, mającej zniszczyć zarówno kapitalizm, jak i socjalizm. Organizację przyszłego świata wyobrażała sobie jako uniwersalną federację małych społeczności, opartych na władzy ukształtowanej przez rady rewolucyjne. Ideę rad rewolucyjnych przejęła z wydarzeń węgierskich 1956 r. Studia porównawcze nad wielkimi rewolucjami — francuską, amerykańską i rosyjską — uwieńczyła opublikowaniem szeroko dyskutowanej książki *On Revolution* (1963). Swoje poglądy na rewolucję, przemoc i obywatelskie nieposłuszeństwo wyłożyła następnie także w kilku esejach i artykułach.

---

[2] Wiele z tych publikacji zebrano w tomie *Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought*, Cleveland—New York 1961, wielokrotnie wznawianym w zmienianych jego wersjach.

[3] Por. np. wybór esejów H. Arendt: *Die verbogene Tradition, Acht Essays*, Frankfurt am Main 1976.

[4] O wydawniczych losach anglojęzycznej wersji tej książki, której autorski tytuł *The Vita Activa* zmienił wydawca, pisze Arendt w innej swojej pracy *The Life of the Mind*, [w:] *Thinking*, ed. Secker and Wartburg, t. I, London 1978, Natomiast wydawca niemiecki zachował pierwotny tytuł: *Vita Activa, oder vom tätigen Leben*, Stutgart 1960.

Jako korespondentka poczytnego magazynu „New Yorker", uczestniczyła w głośnym, niezwykle kontrowersyjnym, procesie niemieckiego zbrodniarza wojennego, Adolfa Eichmanna, który odbył się w Izraelu w r. 1961. W 2 lata później, na kanwie związanych z procesem przemyśleń, opublikowała książkę *Eichmann in Jerusalem. A Raport on the Banality of Evil* (1963). Wyłożyła w niej bulwersujący środowiska żydowskie pogląd, że Eichmann był zupełnie normalnym człowiekiem, który popełniał niesłychane zbrodnie zgodnie z normami systemu uznającego je za obywatelski obowiązek. Potwierdziła znany fakt, że system hitlerowski doprowadził do zatarcia w świadomości granicy między dobrem a złem moralnym. Dlatego też popełnianie masowych zbrodni przez faszystów stało się w ich odczuciu czymś zupełnie banalnym.[5]

W ostatnim okresie swej twórczości Arendt interesowała się treścią życia kontemplacyjnego (*vita contemplativa*) i życia czynnego (*vita activa*) w sferze politycznej i ich wzajemnymi relacjami. Owocem tych zainteresowań są prace *Truth and Politics* oraz *Lying and Politics*, opublikowane w połowie lat sześćdziesiątych i wydana pośmiertnie książka *The Life of the Mind* (1978). Niektóre jej publicystyczne rozprawy zawarte zostały w tomie *Men in Dark Times* (1968). Pisała w języku angielskim; większość jej prac została przełożona na niemiecki i francuski.

POSZUKIWANIE WZORCÓW

Studiując historię ustrojów i filozofii politycznych, poszukiwała Arendt wzorców dla swojej koncepcji najlepszej organizacji życia społecznego. Odnalazła wzorzec przede wszystkim w ustroju greckiej *polis* i w mniejszym stopniu republiki rzymskiej. Przyjęła je też za podstawę oceny innych systemów politycznych i myślowych.[6]

Pozostając pod urokiem greckiej *polis* wyjaśniała, że oryginalne znaczenie tego ustroju wynikało z podziału życia obywateli na dwie zasadnicze sfery — prywatną i publiczną. Pierwszą rządziły głównie konieczności biologiczne, wynikające z ludzkich dążeń do zabezpieczenia własnej egzystencji. Ludzie kierowani potrzebami fizjologicznymi nie mogą nie ulegać temu, co służy ich zaspokajaniu. Druga natomiast sfera — publiczna — umożliwiała doświadczanie wolności dzięki aktywności publicz-

---

[5] Tezę o banalności zła wysunęła Arendt znacznie wcześniej, jeszcze przed procesem Eichmanna — *Organized Guilt and Universal Responsibility*, „Jewish Frontier", January 1945, ss. 19—23.

[6] Por. np. N. O'Sullivan: *Hannah Arendt, Hellenic Nostalgia and Industrial Society* [w:] *Contemporary Political Philisophers*, ed. by A. de Crespiegny i K. Minoque, London 1976, ss. 228—251.

nej, podejmowanej przez równych sobie obywateli, posiadających takie same uprawnienia.

W sferze publicznej kultywowano politykę opartą nie na przemocy i dominacji, lecz na perswazji i porozumieniu. Kierowano się w niej nie ku celom materialnym i manifestacyjnemu okazywaniu swej władzy, lecz ku chwale wynikającej z dokonania wyróżniających się wspaniałością czynów. Osiągano „nieśmiertelność" nie drobnymi dokonaniami ze sfery życia prywatnego, lecz utrwalaniem własnego imienia na kartach historii heroicznymi czynami, wykraczającymi poza granice jednostkowej egzystencji. Według Arendt, istota polityki godnej tego miana sprowadza się do wolności, chwały i wiecznego przetrwania w pamięci potomnych.

Dążenia do przechodzenia ze sfery prywatnej do sfery publicznej łączą się niekiedy z koniecznością sięgania do przemocy. W tym sensie przeto „gwałt jest prepolitycznym aktem wyzwolenia człowieka od konieczności ku jego wolności w świecie.[7] Tam w sferze publicznej obywatele kultywujący politykę doświadczać mogą pełni bytowania. Tam dostrzegają wartość drugiego, równego sobie i wolnego człowieka. Tam znajdują szansę przezwyciężania nicości życia samotnego w sferze prywatnej. Tam też winni zwalczać despotów zmierzających do unicestwienia wolności i polityki, kierujących uwagę obywateli ku opartej na przemocy sferze prywatnej. Despotyzm to śmiertelne zagrożenie dla sfery publicznej.

Pomniejszanie znaczenia sfery publicznej prowadzić musi do zagrożenia dla autonomii jednostki ludzkiej. Przede wszystkim skłania do podziału społeczeństwa na rządzących i rządzonych, co kłóci się z Arendt wyobrażeniem wolności politycznej. Z tego punktu widzenia uznawała za fałszywe wszelkie interpretacje kategorii politycznych w świetle teorii dominacji. Fałsz taki przypisywała filozofii Platona i Arystotelesa. Krytykowała doktrynę chrześcijańską za faworyzowanie życia kontemplacyjnego, za zwątpienie w możliwość osiągnięcia nieśmiertelności na ziemi w sferze publicznej, za podważanie wartości indywidualistycznych pragnień wyróżnienia się wśród innych.[8]

Za decydującą oznakę przejścia od epoki średniowiecznej do epoki nowożytnej uznała zmianę hierarchii wartości. Gdy uległy załamaniu poglądy o wyższej wartości życia kontemplacyjnego niż życia aktywnego, rozpoczęła się epoka nowożytna. Nie spowodowało to jednak odrodzenia się sfery publicznej i polityki we wzorcowym jej kształcie znanym z greckiej *polis*. Odkrycia nowych lądów, prądy reformacyjne w chrześcijań-

---

[7] Arendt: *Between Past...*, ss. 31 i 84.

[8] H. Arendt: *Religion und Politics*, „Confluence", vol. II, 1953, nr 3.

stwie, przede wszystkim zaś rozwój nauki pogłębiał izolację człowieka.[9] Szybki wzrost produkcji towarów uzależniał masy producentów od procesu produkcji, określał ich motywacje użytecznością produktów, zaś funkcje intelektu ograniczał do pomysłowości i wynalazczości. Coraz bardziej zanikała sfera publiczna, ale wyłaniała się sfera nowa — sfera społeczna.[10]

Ta sfera społeczna jest znamieniem czasów nam współczesnych. Są to czasy dominacji człowieka pracy, jako istoty pogrązonej w dążeniach do coraz szybszego produkowania i konsumowania rzeczy. Współczesna gloryfikacja pracy i człowieka pracy (*animal laborans*) wynikła z poglądów dwóch zwłaszcza ludzi — A. Smitha, uznającego pracę za źródło bogactwa, i K. Marksa, dostrzegającego w pracy nie tylko źródło wyzysku i zysku, ale i podstawowy wyróżnik człowieka.[11] W sferze społecznej alienacja człowieka osiągnęła apogeum; zaabsorbowany dyscypliną pracy człowiek traci zarazem sferę prywatną oraz sferę publiczną. Współczesny człowiek gra przede wszystkim rolę pracownika; w mniejszym stopniu członka rodziny, a w najmniejszym chyba stopniu uczestnika procesów politycznych, które zyskiwały najwyższą aprobatę Hanny Arendt.

CHARAKTERYSTYKA TOTALITARYZMU

Według poglądu autorki *The Origins of Totalitarianism*, źródeł totalitaryzmu należy szukać przede wszystkim w rozwoju imperializmu. Dążenie do terytorialnej ekspansji, dyktowanej celami ekonomicznymi, zmusiło burżuazję do głębszego zainteresowania się władzą i polityką. Wiadomo, że ekspansja taka wymagała ogromnej siły, przeto rozwijano na skalę dotychczas nie spotykaną zinstytucjonalizowane formy przemocy militarnej i paramilitarnej. Ekspansja domagała się ideologicznego uzasadnienia, toteż idee nacjonalistyczne i rasistowskie znalazły bardzo sprzyjający klimat. Ekspansja mogła się oprzeć na sprawnym działaniu, dlatego kształtowała się biurokracja jako nowe narzędzie sprawowania władzy. Instytucje przemocy, ideologia i biurokracja — to główne filary imperialistycznej ekspansji i totalitarnego państwa.

Burżuazja posługiwała się w celach imperialistycznej ekspansji aktywnością motłochu — ludzi bezrobotnych, wyrzutków klasowych pozbawionych jakichkolwiek zasad moralnych. Wciągała do ruchów totalitar-

[9] H. Arendt: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1953, s. 248 i inne.

[10] H. Arendt: *The Concept of History, Ancient and Modern* [w:] *Between Past...*, s. 22 i n.

[11] Szerzej W. A. Suchting: *Marx and Hannah Arendt's „The Human Condition"*, „Ethics" 1962, vol. LXXIII, nr 1, ss. 47—55.

nych bierne dotychczas masy. Ukazywała im rozległe obszary dla aktywności politycznej, przypisując im historyczne znaczenie. Jednocześnie reżimy totalitarne nie pragnęły bynajmniej odrodzenia sfery publicznej. Przede wszystkim zmierzały do pogłębiania izolacji człowieka, stwarzającej sprzyjające warunki do dominacji totalitarnego państwa nad niemal bezbronną w swym politycznym osamotnieniu jednostką. Ideologia i terror reżimów totalitarnych wyniszczają kontakty społeczne i skłaniają ludzi do unikania okrutnej rzeczywistości. Totalna dominacja autokratycznego wodza zabija poczucie prawa, zdrowe uczucia i odczucia, wykrzywia sądy moralne. Totalitaryzm, uzasadniając zbrodnie w imię ideologii, zniszczył zasady poprawnego myślenia, zastępując je kłamstwami propagandy.

Arend określiła reżimy totalitarne mianem „legalnie kryminalne", ponieważ to, co uznawano dotychczas za zbrodnie, przyjęte zostało za obowiązujące zasady. Reżimy te usiłowały wciągać w swoje zbrodnie całą ludność kraju, aby w ten sposób utrwalić własny system polityczny. Ludność, miotając się między świadomością zdrowych zasad moralnych a fałszem totalitarnej propagandy, w samozakłamaniu poszukiwała oparcia umożliwiającego psychiczne przetrwanie. Totalitaryzm wypaczył ludzkie charaktery: wypełniał sferę publiczną zbrodniarzami przekształconymi w marionetki polityczne. W systemach totalitarnych zbiegły się negatywne trendy rozwojowe europejskiej cywilizacji. Kulminacją tej zbieżności była władza faszystowskich zbrodniarzy.

Wraz z pojawieniem się totalitaryzmu nadzwyczajnie wzrosło znaczenie ideologii. Zdaniem Arendt, ideologię można utożsamiać z fałszywą świadomością, zaś wspólną cechą obu jest eschatologia. Totalitaryzm zawiera w sobie elementy ideologii, ideologia nasyca się totalitaryzmem. „Ideologie pretendują do znajomości misteriów całego procesu historycznego — tajemnic przeszłości, uwikłań teraźniejszości, niepewności przyszłości [...]".[12] Totalitarne ideologie czy też ideologiczny totalitaryzm aspirują do ogarnięcia całej rzeczywistości politycznej. Odrywają się przy tym od doświadczenia, unikają praktycznej weryfikacji swych haseł, porządkują fakty zgodnie z przyjętą aksjomatyczną procedurą pseudologiczną, z reguły sprzeczną z rzeczywistością.

Według przewidywań Arendt, totalitaryzm oderwany od rzeczywistości i uwikłany we własne sprzeczności wewnętrzne skazany jest na nieuchronną zagładę. Należy zaznaczyć, że nie dzieliła ona ustrojów na kapitalistyczne i socjalistyczne, lecz na totalitarne i nietotalitarne. Większe lub mniejsze natężenie elementów totalitaryzmu dostrzegała nie tylko

[12] H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, New York 1958, s. 469 i n.

w państwach kapitalistycznych, ale przede wszystkim w socjalistycznych. Podzielała powtarzany pogląd, że filozoficznym oparciem dla totalitaryzmu pozostaje głównie filozofia Hegla. Ukazywała dzieje ludzkości nie jako proces zasadniczo progresywny, lecz zdecydowanie regresywny. Była przekonana, że ludzie w stopniu coraz wyższym zatracają to, co dla nich najcenniejsze — możliwość spontanicznych kontaktów z innymi ludźmi w sferze publicznej.

Cywilizacja doszła współcześnie do absurdu — zdaniem Arendt — skoro postęp jest utożsamiany z pełnym zaspokąjaniem niemożliwych do pełnego zaspokojenia potrzeb materialnych. Polityka w jej obecnej formie to pseudopolityka skierowana ku sferze społecznej, niezdolna do stworzenia szans dla samorealizacji jednostki ludzkiej. Człowiek współczesny, przeciwstawiając wolność polityce, unika aktywności w sferze publicznej, stwarzającej korzystne warunki do rozwoju jego człowieczeństwa. Odrodzenie sfery publicznej poprzez przeobrażenie świadomości politycznej ludzi to jeden z głównych celów współczesności. Godna aprobaty świadomość polityczna wymaga aktywności w sferze publicznej, będącej dominium ludzkiej wolności.[13]

FORMY AKTYWNOŚCI

Charakteryzując typowe formy aktywności ludzkiej, Arendt odrzucała kategorię natury człowieka. Jej zdaniem, jest to kategoria schematyczna i nie potwierdzona faktami; nie dostrzegała istnienia jakiejś trwałej esencji, którą można by nazwać naturą ludzką. Przyjęła punkt widzenia bliski założeniom teoretycznym socjologii i psychologii. Określała położenie człowieka w świecie wprawdzie poprzez pryzmat jego wewnętrznych przeżyć, ale uwarunkowanych zewnętrznymi okolicznościami. Utrzymywała przy tym pogląd, że zewnętrzna struktura świata kształtuje formy ludzkiej aktywności w wyższym stopniu niż samo wnętrze człowieka.[14]

Formy aktywności ludzkiej dzieliła na czynne (*activa*) i kontemplacyjne (*contemplativa*). Po pewnej ewolucji poglądów, te drugie uznała ostatecznie za przejaw tych pierwszych. Do głównych przejawów życia czynnego zaliczała więzy rodzinne, pracę, wytwarzanie oraz działalność polityczną. Życie rodzinne plasowała w ramach sfery prywatnej, pracę i wytwarzanie — w obrębie sfery społecznej, zaś działalność polityczną — w sferze publicznej. Formy i przejawy aktywności ludzkiej w trzech ich

---

[13] H. Arendt: *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and World, New York 1968, s. 9 i inne. H. Arendt: *The Crisis in Culture, Its Social and Its Political Significance* [w:] *Between Past...*, s. 215 i in.

[14] Arendt: *The Human...*, s. 5 i n.

sferach przyjmowała za teoretyczną podstawę do analiz położenia człowieka w całych dziejach gatunku ludzkiego.

Najniżej ceniła przejawy aktywności w sferze prywatnej obejmującej małżeństwo, rodzinę i domostwo[15]. Dostrzegając konieczność istnienia tej sfery, podkreślała jednocześnie jej prymitywizm, sprowadzony do podtrzymywania biologicznej i fizjologicznej egzystencji człowieka. Trwanie jedynie w obrębie sfery prywatnej łączy się z ubóstwem przeżyć, nie stwarza warunków do rozwoju pełni człowieczeństwa. Dopiero, gdy człowiek przekroczy próg własnego ogniska domowego i znajdzie się wśród współobywateli, jego życie staje się godne dumnego określenia *homo sapiens*.

Aby wkroczyć do najwyższej cenionej przez Arendt sfery aktywności publicznej, na ogół człowiek współczesny musi przejść sferę aktywności społecznej. Warunkiem bowiem uprawiania aktywności politycznej jest posiadanie przynajmniej minimum prywatnej własności, do której może doprowadzić znaczona powodzeniem aktywność zwana pracą (*labor*) bądź wytwarzaniem (*work*).[16] Praca to prymitywna aktywność podtrzymująca pragnienie przetrwania gatunku ludzkiego. Wytwarzanie, będące aktywnością rzemieślników i artystów, tworzy kulturę nadającą otoczeniu walory trwałości, piękna i ciągłości. Praca i wytwarzanie charakteryzują się cechą wspólną — koniecznością ciągłego ich powtarzania. Potrzeby biologiczne i potrzeby kulturowe muszą być stale zaspokajane. Życie człowieka, ograniczone do pracy, zbliża się do życia zwierzęcia, niegodne *homo sapiens*, jego wartość jest znikoma.

Wytwarzanie stanowi jakby pomost pomiędzy pracą a działaniem w sferze publicznej. Wartość wytwarzania jest wyższa od wartości pracy, ale niższa od aktywności politycznej. Środowiskiem pracy jest to, co naturalne i nietrwałe, środowisko wytwarzania tworzy się poprzez sztuczną fabrykację rzeczy trwałych. Praca w zasadzie ogranicza możliwości kształtowania własnego środowiska, wytwarzanie możliwości te rozszerza. Z pracą kojarzy się lokalna zaściankowość, z wytwarzaniem uniwersalna światowość. Jednakże dopiero działanie (*activity*) jest uwieńczeniem wszystkich form ludzkiej aktywności.[17] Istotę działania można wyrazić przy pomocy ludzkiej zdolności do „rozpoczynania nowego bezprecedensowego procesu".[18] Treścią działania jest początek, inicjatywa, rozpoczynanie, czynienie czegoś nowego, dotychczas nieznanego. Człowiek urodził się nie po to, aby oczekiwać na śmierć, lecz po to, aby swoim działaniem zasłużyć na nieśmiertelną sławę.

---

15 *Ibid.* s. 30 i n.
16 *Ibid.*, s. 7.
17 *Ibid.*, s. 159 i inne.
18 *Ibid.*, s. 231.

SFERA PUBLICZNA

Krytyka totalitaryzmu i cechy, jakie przypisała Arendt sferze publicznej sytuują jej myśl w szerokim nurcie liberalizmu. Wychodząc od przesłanek bliskich liberalizmowi, wskazywała na pluralizm jako podstawową cechę sfery publicznej. Skoro świat polityki zawiera niemal nieskończoną różnorodność zjawisk, wartości i poglądów, pluralizm pozostaje immanentną cechą sfery publicznej. W sferze tej różnorodności ścierają się ze sobą sprzeczne siły. Wśród nich zwraca uwagę sprzeczność między pragnieniami równości a dążeniami do wyróżnienia się. Liberalnej idei deklaratywnej równości szans przeciwstawiła Arendt, także wiązaną z liberalizmem, ideę indywidualizmu, w praktyce na ogół przekreślającego te szanse.

Aby aktywność ludzka mogła mieć znaczenie polityczne, musi być widziana i słyszana przez innych. Działanie w sferze publicznej ma znaczenie tylko pod warunkiem obecności ludzkiego audytorium. Pozostawanie w izolacji oznacza pozbawianie się możliwości oddziaływania na sferę publiczną. Działanie publiczne zmierza do wywoływania odpowiedniego wrażenia na obserwatorach. Słowami i czynami aktorzy polityczni prezentują swoje programy. Mogą to czynić dzięki wolności działania i swobodzie przemawiania. Najbardziej sprzyja temu niezbyt wielka wspólnota (*community*). Stwarza ona sprzyjające warunki do bezpośrednich kontaktów jednostek ludzkich w różnorodnych przejawach ich bytowania. Celem jednakże aktywności w sferze publicznej jest dążenie do wyróżnienia się jednostki.

We wszystkich rozważaniach Arendt o sferze publicznej przewija się idea wolności. Nie ograniczała jej zakresu, jak to czyniono wielokrotnie, do obszarów życia duchowego jednostek, lecz rozciągała na różnorodne stosunki międzyludzkie kształtowane działaniem publicznym. Rozróżniała wolność w sensie filozoficznym, będącą synonimem wolnej woli i wyrażaną zwrotem „ja chcę” (*I will*), od wolności politycznej tożsamej z możliwością czynienia czegoś i ujmowaną zwrotem „ja mogę” (*I can*). Ta pierwsza miałaby charakteryzować życie ludzi samotnych, pozostających w sferze prywatnej, ta druga zaś miałaby się odnosić do działań ludzi żyjących we wspólnocie o ukształtowanej sferze publicznej.[19]

Istota polityki zawiera się w wolności, natomiast działanie w sferze publicznej umożliwia jej doświadczanie. Nie istnieje wolność bez działania, nie może być działania bez wolności. „Być wolnym i działać to jedno”.[20] Działanie oparte na wolności musi poprzedzać wyzwolenie (*liberation*)

---

[19] H. Arendt: *Freedom and Politics* [w:] *Freedom and Serfdom*, ed. by A. Hundd, Dordrecht 1961, s. 145 i inne.

[20] H. Arendt: *What is Freedom*, [w:] *Between Past..*, s. 196.

człowieka od konieczności biologicznych, od ucisku społecznego, od zniewolenia politycznego. Proces wyzwalania wymagać może walki, a nawet rewolucji politycznej. Jednakże nawet po uzyskaniu wolności człowiek musi stale walczyć o jej aktualizację i utrzymanie. Warunki życia, położenie społeczne kreują zakres jego osobistej wolności. Najszersze zakresy wolności wynikają z możliwie najwszechstronniejszych stosunków jednostki z innymi jednostkami, kształtowanych w sferze publicznej.

Wolność zespolona z obywatelstwem jest atrybutem społeczności zorganizowanych w państwo. Według Arendt, wolność obywatelska kłóci się z suwerennnością jednostkową. Człowiek może osiągać własną suwerenność jedynie kosztem drugiego człowieka, poprzez ograniczanie zakresu jego wolności. Pełnia czyjejś suwerenności to zarazem całkowite unicestwienie wolności innych. Suwerenność sprzeciwia się jakiemukolwiek uzależnieniu człowieka od człowieka, wolność przyjmuje to uzależnienie za swoje granice. Stosunki polityczne występujące w sferze publicznej są niezwykle rozwiniętą siecią różnorodnych relacji międzyludzkich. Stwarzają one wrażenie rozległych obszarów wolności. W sferze publicznej często pojawiają się także inne konflikty, np. między oczekiwaniem a spełnieniem. Próbą ich rozwiązania w świetle myśli Arendt są zasady przyrzeczenia (*promise*) i przebaczenia (*forgive*). Na zasadzie przyrzeczenia opierają się konstytucje, prawa, traktaty, porozumienia, umowy i alianse. Przebaczenie ułatwia uwolnienie się od przykrych konsekwencji niedotrzymania przyrzeczenia.[21]

PROBLEMATYKA REWOLUCJI

Arendt jest autorką oryginalnej interpretacji kluczowych problemów rewolucji.[22] Opowiadała się za poglądem, że rewolucje są zjawiskiem politycznym znanym dopiero w czasach nowożytnych. Wcześniej istniały jedynie przewroty, rebelie i bunty. Zdecydowanie odrzuciła marksistowską koncepcję rewolucji jako walki o socjalne wyzwolenie uciskanych klas społecznych. Zawężając sens rewolucji do zagadnień politycznych, nie sądziła, aby mogła ona zakończyć się powodzeniem w kraju materialnego ubóstwa[23]. Warunkiem rewolucji politycznej, rozumianej

[21] Arendt: *The Human...*, s. 236 i n.

[22] Na ten temat: H. Arendt: *Thoughts on Politics and Revolution* [w:] H. Arendt: *Crises of the Republic*, Harmondsworth 1972.

[23] Arendt odróżniała kwestię socjalną od sfery społecznej, a tę z kolei od sfery publicznej. Wykazywała, że warunkiem powodzenia rewolucji jest rozwiązana kwestia socjalna. Rewolucja polega, jej zdaniem, na znoszeniu sfery społecznej i rekonstrukcji sfery publicznej. Tak H. Arendt: *On Revolution*, Viking Press, New York 1963, *passim*.

jako restauracja sfery publicznej, jest wcześniejsze wyzwolenie zrewoltowanych mas od presji potrzeb biologicznych. Rewolucja o charakterze kreatywnym możliwa jest w krajach o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego. Rewolucje, które przyjęły za główny cel wyzwolenie biedoty w sferze społecznej (ekonomicznej), miały charakter destruktywny i zakończyły się niepowodzeniem.

Rewolucja polega na obaleniu starego reżimu i budowie nowego ładu politycznego. Jest zjawiskiem dwuetapowym. Pierwszy etap rozpoczyna się wówczas, gdy dotychczasowy reżim polityczny traci kontrolę nad środkami przemocy, zaś zrewoltowane masy prą do zmian społecznych i ustrojowych [24]. Przełomowym momentem tego etapu jest przejęcie kontroli nad środkami przemocy przez zrewoltowane masy. Z przemocy należy korzystać w sposób zdecydowany wobec przeciwników rewolucji, ale w okresie możliwie najkrótszym. Zbyt długotrwałe opieranie się na przemocy prowadzi na ogół do jej bezzasadnej gloryfikacji i rozszerzania się poza granice, w których można ją jeszcze kontrolować. Drugi etap rewolucji polega na tworzeniu nowej organizacji politycznej i ma decydujące znaczenie dla całej rewolucji. O ile niszczenie starego ładu społecznego na pierwszym etapie rewolucji zwykle nie łączy się ze szczególnymi trudnościami koncepcyjnymi, o tyle budowa nowego ładu stawia rewolucjonistów wobec nadzwyczaj trudnych zadań, które Arendt określiła mianem „początku”.[25]

Problem początku w rewolucji to fundowanie nowego systemu politycznego. Rewolucja stwarza człowiekowi szansę zbudowania zupełnie czegoś nowego i jednocześnie może być potwierdzeniem zdolności człowieka do tworzenia czegoś nowego. Początek stanowi istotę procesu rewolucyjnego. Gdy panujący dotychczas autorytet traci swe znaczenie, wytwarza się jakby ustrojowa próżnia pomiędzy tym, czego już nie ma, a tym, czego jeszcze nie ma [26]. Od treści początku wypełniającego ową próżnię zależy sukces rewolucji i cała porewolucyjna przyszłość. Szanse powodzenia rewolucji są większe, jeśli w początku zespolą się elementy tego, co trwałe w ustroju politycznym, z tym, co w nim zmienne. Do trwałych elementów ustroju należy powołanie władzy jednoczącej społeczeństwo wobec nowych zadań i ustanowienie „prawa wyższego” — konstytucji, jako źródła dla pozostałych „niższych” rangą praw.[27]

Te ogólne rozważania o problemach rewolucji uzasadniała Arendt

---

[24] H. Arendt: *Comment by Hannah Arendt on „The Use of Revolution” by Adam Ulam* [w:] *Revolutionary Russia*, ed. by. R. Pipes, Cambridge Mass 1968, s. 345.

[25] Arendt: *On Revolution*, s. 215.

[26] *Ibid.*, s. 206 i n.

[27] *Ibid.*, s. 184 i inne.

szczegółowymi analizami porównawczymi tzw. wielkich rewolucji — francuskiej, amerykańskiej, rosyjskiej i w mniejszym zakresie węgierskiej z r. 1956. Przyjmowała założenie, że wielka rewolucja francuska była wzorem dla późniejszych rewolucji. Starała się uzasadnić pogląd, że jedynie rewolucja amerykańska zakończyła się pełnym powodzeniem, pozostałe zaś — sukcesem częściowym albo zupełną klęską.[28]

Porównując rewolucję francuską z amerykańską Arendt doszła do wniosku, że obie stawiały sobie za cel odrodzenie sfery publicznej, jednakże odmienny był ich przebieg i osiągnięte ostatecznie wyniki. Amerykańska podkreślała doniosłość szczęścia publicznego (*public happieness*) jako uczestnictwa wolnych jednostek w sprawach politycznych, dającego im poczucie szczęścia. Francuska krzewiła hasło umiłowania wolności publicznej (*public freedom*) w sensie swobody działania i wypowiadania poglądów. Amerykańska od początku do końca zmierzała konsekwentnie do ustanowienia trwałych instytucji politycznych; nie musiała rozwiązywać problemów ubóstwa ekonomicznego i nie sięgała do drastycznych środków przemocy. Francuska została zakłócona zdominowaniem celów politycznych potrzebami socjalnymi mas ubogich, które sięgając do okrutnych form przemocy doprowadziły do jej unicestwienia. Amerykańska, w odróżnieniu od francuskiej, nie następowała po okresie bezwzględnej dyktatury. Im bowiem władza w okresie przedrewolucyjnym jest bardziej okrutna, tym rewolucja przebiega w bardziej krwawy sposób. Jeśli w procesie rewolucyjnym nie zostaną zbudowane instytucje polityczne zapewniające możliwość kreatywnego funkcjonowania państwa, nie może się ona zakończyć powodzeniem.[29]

Rozważając losy rewolucji węgierskiej, Arendt zwróciła szczególną uwagę na działające podczas jej rozwoju rady robotnicze. Doceniając znaczenie reprezentacji politycznej społeczeństwa i odrzucając partie jako zdeprawowaną i skorumpowaną formę pseudoreprezentacji, w radach robotniczych ulokowała swoje nadzieje na restaurację sfery publicznej opartej na zdrowych zasadach. Fakt, że rady robotnicze pojawiły się spontanicznie, był dla niej dowodem permanentnej zdolności ludzi do zorganizowanego, owianego duchem wolności, działania.[30] W radach upatrywała alternatywę dla systemów partyjnych jako siłę zdolną do umiejętnego rozwiązywania bieżących nabrzmiałych problemów socjalnych, bez jednocześnie zaprzepaszczania zasadniczych celów politycznych rewolucji. Za główną przyczynę klęski rewolucji węgierskiej uznała obcą interwencję.

---

[28] *Ibid.*, s. 49 i n.

[29] *Ibid.*, s. 115 i n.

[30] H. Arendt: *Totalitarian Imperialism, Reflection on the Hungarian Revolution*, „Journal of Politics" 1958, nr 1, ss. 4—43.

CZYNNIKI POLITYKI

Arendt usiłowała zerwać ze wszelkimi koncepcjami władzy dzielącymi społeczeństwa na rządzących i rządzonych. Wyobrażając sferę publiczną jako dostępną dla wszystkich obywateli stwierdzała, że dotychczasowe koncepcje władzy pozbawiały rządzonych możliwości partycypowania w procesach politycznych. Za szczególny przejaw tych koncepcji oceniała ideę rządów partyjnych. Starała się wykazać, że partie były organizacjami łatwo ewoluującymi w kierunku dyktatury wąskich jej kręgów, troszczących się bardziej o zajęcie intratnych posad niż o interesy wszystkich ich członków.[31] Przypisując partiom politycznym obłudę, w tym upatrywała główną przyczynę upadku ich znaczenia na rzecz bardziej nowoczesnych i spontanicznych ruchów politycznych. Sprzeciwiając się gwałtownemu rozprzestrzenianiu się przemocy w świecie, problematykę przemocy przyjmowała za punkt wyjścia swych rozważań nad władzą jako głównym czynnikiem politycznym organizacji społeczeństwa.

Oznaką dobrze zorganizowanego społeczeństwa jest możliwość wzajemnego komunikowania się ludzi. Gdy ona zanika, społeczeństwo staje się jakby nieme, obumiera porozumienie, słowa zatracają swoje znaczenie. Pokojowe sposoby komunikowania się wypiera przemoc jako forma szczególnego „komunikowania się", opartego na walce.[32] W społeczeństwach ogarniętych wewnętrzną walką mowa ulega degradacji do narzędzia „propagandowego gadania", usprawiedliwiającego podjęte już zadania walki. Skoro polityka spełnia się w porozumieniu, przemoc stanowi jaskrawe zaprzeczenie polityki. Jedynie w krótkich okresach pierwszego etapu rewolucji przemoc znajduje usprawiedliwienie. Przemoc odznacza się prepolitycznym charakterem; jej zakres należy ograniczać do tego, co leży poza właściwą sferą publiczną.[33]

Koncepcje władzy oparte na dominacji rządzących nad rządzonymi ciążą ku centralizacji, coraz bardziej odrywają się od swych źródeł społecznych i w rezultacie tracą siłę oddziaływania. Takie centralistyczne, pozorne wzmacnianie, a faktycznie osłabianie władzy stanowi zachętę do wzajemnej przemocy — rządzonych dostrzegających słabość władzy wobec rządzących upajających się swoją wyimaginowaną siłą i na odwrót.

Władza może być sprawowana naprawdę wówczas, gdy istnieją więzy międzyludzkie w grupie społecznej działającej na zasadach porozumienia. Władza nie jest przymiotem ani jednostki, ani elity, lecz jedynie

---

[31] Arendt: *On Revolution*, s. 273.

[32] H. Arendt: *Understanding and Politics*, „Partisan Review", vol. XX, 1953, nr 4, s. 378.

[33] H. Arendt: *On Violence*, [w:] *Crises of the Republic*, Penguin Books, Harmondsworth 1973, s. 83 i inne.

atrybutem grupy społecznej. Władza istnieje i funkcjonuje dopóty, dopóki istnieje i funkcjonuje grupa społeczna. Oparciem dla władzy są porozumienia i dokonania grupy społecznej zdolnej do zabezpieczania własnego bytu poprzez tworzenie nowej rzeczywistości. Przeto władza ma byt jakby potencjalny, zależny od ciągłych aktualizacji dokonań grupy społecznej, której jest atrybutem.[34]

Zamieszkiwanie grupy społecznej na niezbyt rozległym terytorium jest przesłanką sprzyjającą sprawowaniu władzy. Przeto paradygmatem organizacji opartej na władzy stały się miasta. Uczestnictwo we władzy wymaga ciągłej obecności w granicach terytorium objętego jej zasięgiem. Ten, kto przekracza te granice, zarazem wyrzeka się partycypacji władczej, traci polityczną siłę, z politycznego punktu widzenia jest bezsilny.[35] Siła polityczna jednostki wynika z takiej siły innych jednostek zespolonych więzami wzajemnego przyrzeczenia, spełniającego w myśli Hanny Arendt rolę odpowiednika wcześniejszych doktryn umowy społecznej. Jeśli przyjmiemy taką ideową paralelę, należy zaznaczyć, że świadczy to o skłanianiu się wyraźnie ku horyzontalnym odmianom umowy społecznej, jako porozumienia wszystkich ze wszystkimi, nie zaś jej wersjom wertykalnym, ukazującym akt porozumienia władcy z podwładnymi.

Grupa społeczna zespolona w obrębie sfery publicznej to wspólnota polityczna. „Wyobrażenie wspólnoty jako społeczności lokalnej łączy się nierozdzielnie z ludzkimi działaniami, celami i wartościami. Wyraża naszą mglistą tęsknotę za wspólnotą pragnień, za zjednoczeniem z ludźmi naszego otoczenia, za objęciem więzami pokrewieństwa i przyjaźni tych wszystkich, z którymi połączył nas wspólny los.”[36] Wspólnota polityczna byłaby w stanie przezwyciężyć podział na rządzących i rządzonych. Wszystkie mniejsze lokalne wspólnoty polityczne mogłyby się połączyć w skali kraju, a nawet międzynarodowej na zasadach federacyjnych. Takie rozmieszczenie władzy zapobiegałoby jej koncentracji i zapewniało równowagę między celami lokalnymi a krajowymi, czy też międzynarodowymi, potrzebami decentralizacyjnymi a potrzebami centralizacyjnymi. Społeczeństwa są podzielone zróżnicowanymi celami, toteż i ich władza winna być odpowiednio podzielona. Arendt przywiązywała dużą wagę do swej koncepcji organizacji społeczeństwa, starała się wykazać, że jest ona możliwa do zrealizowania we współczesnych wysoko rozwiniętych pod względem gospodarczym krajach.

---

[34] Arendt: The Human..., s. 200.

[35] *Ibid.*, s. 201 i n.

[36] Jest to definicja bliska filozofii politycznej Arendt. Jej autorami są D. M. Mintar i S. Greer: *The Concept of Community, Readings with Interpretations*, Chicago 1969, s. IX.

PRAWDA A POLITYKA

Na kanwie obserwacji i przemyśleń z procesu Eichmanna, Arendt skierowała swoją uwagę ku pojęciom myślenia, sądzenia, prawdy, opinii i kłamstwa w polityce.

Aktywność ludzkiego umysłu, przejawiająca się w myśleniu i sądzeniu, polega na „samoistnieniu i pozostawaniu w łączności z samym sobą [...]".[37] Istotą myślenia jest niewidzialność, warunkiem — wycofanie się ze świata zjawisk, zaś procesem — bezdźwięczny dialog z samym sobą. Aktywność myślowa kieruje się ku nieobecnym obiektom i wcześniejszym w czasie od niej samej. Każda myśl rodzi się z doświadczenia, ale staje się sobą dopiero poza doświadczeniem. Myślenie przerywa procesy działania, procesy działania zakłócają myślenie. Tak istnienie myślenia, jak i jego brak mają cechę negatywną. Istnienie myślenia zmierza do podważania utrwalonych zasad i zniechęca do podejmowania decyzji. Brak myślenia grozi polityczną ślepotą.

Sytuacje rewolucyjne nadają myśleniu cechy polityczne, przeobrażają je w zdolność sądzenia (*faculty of judgment*).[38] Wówczas to myślenie, przeobrażone w sądzenie, staje się wartością sfery publicznej. W związku z problematyką sądzenia Arendt odrzuciła idee Kanta na ten temat, ponieważ podczas procesu Eichmanna usłyszała, że przez całe swoje życie działał zgodnie z przeobrażoną maksymą kantowską: postępuj zgodnie z prawodawstwem swego kraju, czyli z wolą faszystowskiego wodza. Rozwijając własny pogląd stwierdziła, że myśleniu grozi na ogół subiektywizm, zaś publiczny niejako charakter sądzenia chroni je przed subiektywizmem. Gdy myślenie usiłuje pogodzić sprzeczności w obrębie samej świadomości, sądzenie uzewnętrznia myślenie w świecie realnych zjawisk. Sądzenie domaga się uwzględnienia zdania innych członków wspólnoty, przez co staje się rezultatem wspólnego doświadczenia. Niebezpieczeństwem dla sądzenia jest odrywanie się od kolektywnego doświadczenia, znamienne dla ideologii totalitarnych, przypisywanie rzeczywistości społecznej treści wysnutych z logiki czystego myślenia.[39]

Podobnie jak „czyste myślenie" także sądzenie wymaga wycofania się z działania. Jednakże w odróżnieniu od myślenia stanowi podstawę aktywności politycznej. Charakter polityczny sądzenia wynika z faktu, że zmusza do uwzględnienia perspektywy wszystkich uczestników sfery publicz-

---

[37] H. Arendt: *Roztargnienie filozofa*, „Znak", vol. XXXIII, 1981, nr 9, s. 1261 i n.

[38] H. Arendt: *Thinking and Moral Consideration*, „Social Research", vol. XXXVIII, 1971, nr 3, s. 445 i n.

[39] H. Arendt: *The Life of the Mind*, Secker and Wartburg, London 1978, t. I. *Thinking*, t. II. *Willing*, *passim*.

nej. Dzięki sądzeniu własnemu i innych człowiek może określać swoje miejsce w sferze publicznej i unikać błądzenia w działaniu. Gdyby istniała sfera publiczna, a w niej nie zakłócona wymiana sądów politycznych obywateli, można by marzyć o eliminowaniu zła z ludzkiego świata.

Poprawne myślenie i sądzenie obnażają kłamstwo i ukazują prawdę w sferze publicznej. „Innymi słowy — pisała Arendt — rozmyślne zaprzeczanie prawdzie zgodnej z faktami — zdolność do kłamstwa [...] zawdzięczają swoje istnienie temu samemu źródłu: wyobraźni.” [40] Kłamstwo jako wytwór wyobraźni zawdzięcza swoje istnienie wolności myślenia i działania, ale likwidacja takiej wolności nie eliminuje kłamstwa. Arendt wskazuje, że w systemach totalitarnych brak wolności, zaś kłamstwo przybrało tam monstrualne rozmiary zorganizowanej propagandy. Kłamstwo w polityce to zjawisko groźne. Kłamcy polityczni, którzy z kłamstwa uczynili źródło swego utrzymania, w końcu dają wiarę swoim własnym kłamstwom. Oszukani przez samych siebie, tracą kontakt z audytorium politycznym i realną rzeczywistością.

Arendt odróżniała prawdę wynikającą z faktów od prawdy „czystego” myślenia, racjonalnej. Tej drugiej przypisywała charakter filozoficzny, nie mający większego znaczenia dla teorii polityki [41]. Dowodziła, że w sferze publicznej odgrywa decydującą rolę prawda oparta na percepcji faktów, odzwierciedlających autentyczne relacje międzyludzkie. Tak jak prawda racjonalna tworzy podstawę do spekulacji filozoficznych, tak prawda faktyczna jest fundamentem skutecznych działań politycznych. Z politycznego punktu widzenia prawda odznacza się imperatywnością, zawiera element szczególnego przymusu, wyrażający się w konieczności jej akceptacji, jeśli się chce uniknąć kłamstwa. Prawda jest czynnikiem politycznego działania, ale i zaczynem publicznych opinii o tym działaniu, nierzadko z prawdą rozbieżnych. Prawda w polityce jest w stanie usuwać kłamstwa, ale nie jest zdolna do eliminowania opinii.

OCENY I WNIOSKI

W pracach Hanny Arendt zawarte zostały tylko ogólne kontury jej filozofii politycznej, co utrudnia formułowanie jednoznacznych ocen i wniosków. Stawiała ona raczej ogólne pytania i wysuwała trudne problemy do dyskusji niż dawała rozwinięte ich rozwiązania, które można by akceptować lub odrzucać. Jeżeli wyraźniej wypowiadała swoje myśli,

---

[40] H. Arendt: *Lying in Politics. Reflections on the Pendagon Papers* [w:] H. Arendt: *Crises of the Republic*, Harmondsworth 1973, s. 11.

[41] H. Arendt: *Truth and Politics* [w:] *Philosophy, Politics and Society*, ed. by P. Laslett, W. G. Runciman, Oxford 1967, s. 122.

czyniła to w sposób oryginalny i dość przekonywający. Podejmując fundamentalne zagadnienia filozofii politycznej, starała się nie myśleć w sposób odtwórczy „o czymś", lecz w sposób twórczy „wymyśleć coś", podobnie jak jeden z jej mistrzów — M. Heidegger[42]. Pragnęła, aby jej myśl otwierała nowy nurt, nie była zaś zaliczana do jakiegokolwiek z istniejących już nurtów myśli politycznej.

Za punkt wyjścia swych rozważań przyjęła wyjaśnienie źródeł głębokiego kryzysu współczesnego świata. Występując w obronie godności człowieka, analizowała losy trzech straconych generacji: tej, która doświadczyła okrucieństw pierwszej wojny światowej, tej, która przeżyła kryzys lat trzydziestych, i tej, która przeszła piekło czasów faszyzmu i stalinizmu. Za główne przyczyny kryzysu współczesnego świata uznawała rozwój imperializmu, totalitaryzmu, rasizmu i antysemityzmu. Położenie jednostki ludzkiej, ochrona jej indywidualnej egzystencji, zapewnienie egzystencji biologicznej i wolności politycznej — oto główne wątki filozofii politycznej Arendt. Zmierzała do przeciwstawienia się swoją filozofią degradacji jednostki ludzkiej we wszelkich doktrynach społeczeństwa masowego.

Dostrzegając, że człowiek bytuje w systemach politycznych, zakładających potrzebę stosunków międzypersonalnych, nie poprzestawała na egzystencjonalistycznych rozważaniach o losie jednostki ludzkiej. Występowała przeciwko kierunkom rozwoju współczesnych systemów politycznych, starając się jednocześnie określić cele godne trudu człowieka. Nie zdołała uchronić swoich poszukiwań modelu idealnej społeczności od zarzutów utopizmu. Trafnie doceniając znaczenie kształtu organizacji politycznej społeczeństwa zbyt wielkie z tym wiązała nadzieje, zwłaszcza w zakresie oczyszczenia stosunków międzyludzkich z przemocy, dominacji, ideologii. Do najbardziej oryginalnych należy jej myśl o przekształceniu polityki doświadczonej jako zło w politykę jako oazę wolności, stwarzającą szanse dla samorealizacji człowieka,

Arendt usiłowała oderwać problemy polityczne od ich uwarunkowań ekonomicznych. Słusznie wskazując na doniosłą wartość treści pozaekonomicznych w życiu człowieka, jakby nie doceniała zależności między tym, co polityczne, a tym, co ekonomiczne. Wyrażał się w tym nie tylko jej sprzeciw wobec marksizmu, ale i szczególna perspektywa ekonomiki wysoko rozwiniętego państwa amerykańskiego, którą przenosiła na niemal wszystkie analizy swojej filozofii politycznej. Jednocześnie nie ulegała wzorom amerykańskiego konsumeryzmu. Zaznaczała wielokrotnie, że człowiek nie musi sycić się materialnym dobrobytem; ciekawsze pola

[42] H. Arendt: *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, „Znak" 1974, nr 6, s. 693 i n.

dla swej aktywności znajdzie w sferze publicznej, pozwalającej mu wzbogacać jego osobowość i jednocześnie przeobrażać rzeczywistość społeczną.

Poszukiwano powinowactwa filozofii politycznej Hanny Arendt z różnymi myślicielami, doktrynami, nurtami i prądami. Wymienia się zwykle Arystotelesa i Rousseau, Tocqueville'a i Heideggera. Wskazuje się na anarchizm i myśl Nowej Lewicy, liberalizm i konserwatyzm. Zważywszy, że Arendt była wielką erudytką, można przypuszczać, iż takie włyłwy mogły mieć znaczenie dla rozwoju jej myśli. Sama nie potwierdzała wprost tego, marzyła o oryginalności. Natomiast bez osłonek odrzucała marksizm za rzekome gloryfikowanie przemocy, jednostronność interpretacji problemów społecznych na zasadzie ekonomizmu, lekceważenie jednostki ludzkiej, nie uzasadnioną ideę jedności teorii i praktyki.[43] Z negacji marksizmu i przypisywania socjalizmowi cech totalitarnych wynikała jej głęboka niechęć wobec praktyki politycznej ZSRR i innych państw socjalistycznych, granicząca z obsesyjnym antykomunizmem.

W filozofii politycznej Hanny Arendt zabrakło wyrazistego odgraniczenia teoretycznych założeń ustrojowych socjalizmu zawartych w marksizmie od ich deformacji w praktyce niektórych państw socjalistycznych. Przenosząc te praktyczne deformacje na myśl marksistowską usiłowała zacierać jej właściwy sens i znaczenie; plątając to, co pierwotne, z tym, co wtórne, popadła w sprzeczność z zasadą historyzmu.

РЕЗЮМЕ

Ханна Арендт (1905—1975) развернула свою политическую философию в США, где с 1933 г. находилась в эмиграции.

Изучая историю общественного устройства и политической мысли, Арендт искала образцы для собственной концепции наилучшей организации общественной жизни. Она нашла их прежде всего в принципах общественного устройства греческих полис (*polis*) и римской республики.

Мировую известность принесли ученой критические работы на тему сущности и функций тоталитаризма. Она определяла тоталитарные режимы как „легально-уголовные", так как то, что до сих пор считалось преступным, стало обязательной нормой.

Анализируя формы человеческой активности, Арендт определяла положение человека в мире через призму его внутренних переживаний, обусловленных внешними обстоятельствами. Формы человеческой активности разделяла на активные (*activa*) и созерцательные (*contemplativa*). Выше всего она ставила активность человека в общественной (публичной) сфере, ниже всего — в частной.

---

[43] Na temat krytyki marksizmu H. Arendt: *Tradition and Modern Age*, [w:] Arendt: *Between Past...*, s. 17 i n.; H. Arendt: The Human..., s. 79 i n.; por. także W. A. Suchting: *Marx and Hannah Arendt's* [w:] *The Human...*, *passim*.

Арендт является автором оригинальной интерпретации ключевых вопросов революций, особенно французкой, американской, русской и венгерской. В своих взглядах ученая пыталась порвать со всеми концепциями, делящими мир на подвластных и властвующих. На канве наблюдений и размышлений высказывала оригинальные суждения на темы мышления, правды, фальши, лжи, пропаганды и общественного мнения в политике.

Политическая философия Х. Арендт стала предметом многочисленных пытливых исследований и относится к прочным достижениям политической мысли Запада. В оценке ее наследия выступают серьезные разногласия, но, несомненно, заслуживает она внимания.

SUMMARY

Hannah Arendt (1905—1975) developed her political philosophy in the USA, where she lived from 1933 until her death as a refugee from Germany, threatened by Nazi anti-Semitism.

In her studies on the history of social systems and political thought, she sought the models for her own conception of the best organization of social life. These she found primarily in the structural assumptions of the Greek *polis* and of the Roman republic.

She won world-wide fame through her critical studies on the essence and function of totalitarianism, She defined totalitarian regimes as "legally criminal" for what used to be regarded as crimes was recognized there as binding principles.

In her analysis of the forms of human activity, Arendt defined man's position in the world through his internal experience conditioned by external circumstances. The forms of human activity were divided into active (*activa*) and contemplative (*contemplativa*). She valued most highly a man's activity in the public sphere, and lowest in the private.

Arendt is the author of an original interpretation of the crucial problems of revolutions, especially the French, American, Russian or Hungarian revolutions. In her views she attempted to break away with all the conceptions that divided the society into the governing and the governed. Basing on her observations and reflections, Arendt voiced brilliant views on thinking, judging, truth, falsity, lies, opinions and propaganda in politics.

The political philosophy of Hannah Arendt is the object of numerous penetrating studies. It has a permanent position in the political thought in the West. Although there are divergent estimations about Hanna Arendt's philosophy among its students, it certainly merits close attention.